# من الخلافة إلى الدولة..

## قراءة في السياق وتفكيك المفهوم

**سلسلة الإسلام والسياق المعاصر**

**- دفاتر تفكيك خطاب التطرف -**

**المشرف العام:** أ. د. أحمد عبادي / **مدير التحرير:** د. محمد المنتار

**الإخراج الفني:** يونس عبدوس

**الطبع:** مطبعة المعارف الجديدة ـ الرباط / **الطبعة الأولى:** (1439هـ/2018م)

**الإيداع القانوني:** 2018MO1268 / **ردمك:** 978-9954-600-51-1

**تطلب منشوراتنا من:**

• **وحدة النشر والتوزيع وتنظيم المعارض**

الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لوداية الرباط.

الهاتف والفاكس: 0537.70.15.85

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

• **المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء**

شارع فيكتور هيكو رقم 53 مكرر، الأحباس، الدار البيضاء.

الهاتف: 0522.44.86.57 الفاكس: 22.54.20.51 5 (212+)

البريد الإلكتروني: manchoratarrabita@gmail.com

• **دار الأمان للنشر والتوزيع. الرباط**

البريد الإلكتروني: Derelamane@menara.ma

هاتف وفاكس: 37.20.00.55 5 /37.72.32.76 5 (212+)

كل الحقوق محفوظة

Tous droits réservés

المملكة المغربية

الرابطة المحمدية للعلماء

www.arrabita.ma

يحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو اختصار أو إعادة تنضيد الكتاب كاملا أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطيا.

سلسلة الإسلام والسياق المعاصر

[ دفاتر تفكيك خطاب التطرف ]

6

# من الخلافة إلى الدولة..

## قراءة في السياق وتفكيك المفهوم

الدكتور عبد السلام طويل

## المبحث الأول: الخلافة الإسلامية.. السياق، والمفهوم، والخصائص

لم تنبثق فكرة الخلافة ويستعاد القول فيها بقوة في الفكر الإسلامي الحديث دون «مقدمات وأسباب نزول»؛ وهي المقدمات والأسباب التي أنتجتها تطورات ومستجدات طرأت على مشهد السياسة والسلطة في العالم الإسلامي، وضمن إطار الدولة العثمانية بوجه خاص.

وقد تأسست إشكالية الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مقابل إشكالية الدولة الوطنية التي أرستها الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر. علما أن إرساء المسألة السياسية على إشكالية الخلافة ليس مجرد استبدال مفاهيمي شكلي مرادف؛ بل هو «انتقال من منظومة نظرية إلى منظومة أخرى: من منظومة المفاهيم السياسية الليبرالية الحديثة، المناسبة لإشكالية الدولة الوطنية، على نحو ما تمثلها الإصلاحيون وعبروا عنها في تآليفهم، إلى منظومة السياسة الشرعية[1]: المناسبة لفكرة الخلافة، على مثال ما عبر عنها السيد محمد رشيد رضا»[2].

---

(1) السياسة الشرعية هي التصرف في الشؤون العامة للأمة، شؤون الحكم والإدارة والقضاء بما ينسجم مع الشريعة ولا يتعارض مع مقاصدها الكلية. وهي كل فعل يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يرد بصدده نص. وهي تحيل إلى منظومة المفاهيم السياسية التقليدية التي فكر بواسطتها الفقهاء في المسألة السياسية ومجال الحكم في الإسلام، وجملة التصورات التي أنتجوها حول طبيعة الحكم ( الخلافة أو الإمامة)، وكيفية تنصيب الإمام، ومن يعقد له، وما يجب عليه أن يجتازه من صفات تتحقق بها شرائط الأهلية للولاية...

(2) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، م س، ص-ص89-90.

دون أن يعني ذلك حصول أي انقطاع في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي التقليدي، الذي يستمد مرجعيته من منظومة السياسة الشرعية، خلال حقبة الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، بحيث ظل هذا التفكير متواصل الحلقات، متجددا، لدى الفقهاء وفي المراكز الدينية التقليدية كالأزهر والقرويين والزيتونة.

ومع أن العقل الإسلامي الحديث يعي شديد الوعي مبلغ ما يواجه فكرة الخلافة من تحديات وموانع؛ ذاتية وموضوعية، داخلية وخارجية فقد أبان على إصرار عنيد في الدفاع عنها والدعوة إلى استعادتها.

غير أن العودة بالدولة والمجال السياسي إلى نظرية الخلافة هيأ التربة لاستنبات فكرة سياسية جديدة، في الوعي الإسلامي المعاصر؛ يتعلق الأمر بفكرة «الدولة الإسلامية»، التي «ستشهد صياغتها النظرية في الأدبيات السياسية للحركات الإسلامية منذ حسن البنا.

إن الخلافة[1]، باعتبارها نظاما سياسيا وشكلا للاجتماع السياسي الإسلامي، تعاقد دستوري أساسه الاختيار، يتمثل نموذجه التاريخي في

(1) «الخلافة» مصدر «خلف»، ومنه «الخليفة» وهي بمعنى النيابة، والقيام مقام الغير، من قولك: خلف فلان فلانا في هذا الأمر إذا قام مقامه فيه بعده. وكل من يقوم مقام غيره بعده يسمى «خليفة» سواء كانت هذه النيابة بسبب موت الأول، أو عزله من منصبه، أو غيابه، أو كان بسبب تفويض منصبه إليه، وفي المفردات للإمام الراغب: الخلافة: النيابة عن الغير إما بغية المنوب عنه، وإما لموته، وإما لعجزه، وإما لتشريف المستخلف. فالنيابة والخلافة التي وصلت إلى الخلفاء الراشدين لم تكن فيه نيابته ﷺ، في الوحي أو النبوة، وأما ما سواها من خصائص منصب النبوة فكانت تدخل في تلك الخلافة.. أنظر: الشيخ أبي الكلام آزاد، مسألة الخلافة وجزيرة العرب، ترجم الكتاب من الأردية إلى العربية وقدّم له: مصباح الله عبد الباقي، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، مكتبة الإسكندرية، القاهرة: دار الكتابر المصري، وبيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، (1435هـ/2014م)، ص-ص: 24-25.

صحيفة المدينة التي أبرمها الرسولﷺ، وتم التنصيص فيها، لأول مرة في التاريخ الإنساني، على أن المسلمين واليهود أمة من دون الناس؛ أي أمة سياسية قائمة على المساواة في الحقوق والواجبات بين سائر مواطنيها، في تمايز واضح عن الأمة العقدية القائمة على وحدة الانتماء الديني.

أكثر من ذلك، فإن المبادئ والقواعد والأصول التي يتأسس عليها فقه الخلافة لا تتناقض مع أسس الدولة الحديثة في الديمقراطية؛ سيادة الأمة، وسمو القانون، والفصل بين السلطات، والأساس التعاقدي للحكم، وضمان وكفالة الحقوق والحريات. أكثر من ذلك فقد ذهب الفكر السياسي المعاصر إلى تميز الفقه الإسلامي عن الفقه العصري من خلال استناده على أساس متين يتمثل في العقيدة الدينية، والشريعة السماوية. كما أن الصياغة الفقهية لا تقل في دقتها ووضوحها عن الفقه القانوني الحديث.

لقد اختلفت الفرق الإسلامية في تحديد سند الخلافة ومدى وجوبها؛ فقد اعتبر أهل السنة أن «الإجماع» يمثل سندا لوجوب إقامة الحكم الإسلامي (الخلافة)، أما المعتزلة فقد ردوا سند وجوب الخلافة إلى العقل، بينما جمع التفتازاني وهو من فقهاء السنة بين السندين؛ العقل والإجماع. بينما اعتبر الخوارج أن الخلافة أمر جوازي محض بدعوى أن الخلافة ليست ضرورية دائما، وأن الناس قد يحققوا مصالحهم دونما حاجة إلى سلطة نظامية، وأنها ليست نافعة دوما، إذ لا ينتفع بوجود الخليفة إلا من يستطيع أن يصل إليه، كما أنها ليست دائما ممكنة؛ بحيث أن الشروط اللازمة في الخليفة لا يمكن توفرها دائما، وكونها تؤدي، في كثير من الأحيان، إلى الفتن والحروب بين المسلمين المتنافسين عليها[1].

(1) الشيخ أبي الكلام آزاد، مسألة الخلافة وجزيرة العرب، مرجع سابق، ص-ص39-87.

وهو ما يؤدي إلى شخصنة الخلافة، خلافا للتكييف القانوني المقاصدي الحديث من خلال النظر الاجتهادي للفكر السياسي الإسلامي المعاصر؛ ذلك أن الولاية العامة في كتابات الماوردي وأبي يعلى الفراء تصوّر وليّ الأمر باعتباره فرداً يملك القرار وحده، وفي هذا السياق يميز الماوردي بين وزير التفويض ووزير التنفيذ؛ وزير التفويض هو من يعهد إليه وليّ الأمر بالولاية كاملةً، وزير التفويض يملك كل شيء، بحيث أن عزل وزير التفويض يترتب عليه عزل كل من ولاّهم.

أما في النظام الحديث فقد بات القرار يكتسي طبيعة مؤسسية، وأصبح النظام الإداري والسياسي والدستوري جماعيا لا يعتمد على القرار الفردي؛ وبناء عليه فإن الولاية العامة أضحت من اختصاص كل من يشاركون في اتخاذ القرار مجتمعين غير متفرقين؛ بحيث أن الولاية تعود إلى المؤسسة، سواء اتخذت شكل هيئة رئاسية، أو مجلس برلماني، أو محكمة، وليست للفرد؛ قاضيا كان أو نائبا أو رئيسا..بحيث لا يملك أيّا منهم ولاية في هذا الأمر وحده[1].

ولا شك أن هذا التكييف القانوني بالغ الأهمية والأثر من حيث إفساحه المجال للمرأة ولغير المسلمين للمشاركة في الولايات العامة في الدولة الإسلامية المعاصرة القائمة على الحكم المؤسسي.

---

(1) من أبرز من بلور هذا الاجتهاد المستشار طارق البشري، أنظر بوجه خاص كتابيه: طارق البشري، «الملامح العامة للفكر الإسلامي في التاريخ المعاصر»، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996. و«الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996.

ومع أهمية الخوارج في احتفائهم بمبدأ المساواة ومبدأ الاختيار، إلا أن الاختيار لديهم يصل إلى حد العدمية والفوضوية، والتناقض؛ وهو ما سبق للعلامة ابن خلدون أن سجله عليهم من منطلق أن تشديدهم على تطبيق الشريعة وحاكميتها لا يمكن تصوره إلا من خلال الوازع المتمثل في السلطة والدولة.

## المبحث الثاني.. الخلافة الإسلامية بين دعاتها ومنكريها

لقد زعمت الحركة الكمالية أن النبي ﷺ لم يكن في يوم من الأيام قائداً له اهتمامات سياسية، ولم يكن يفكر في بناء دولة، وهو ما عاد وبلوره على عبد الرازق من خلال كتابه «الإسلام وأصول الحكم». وهو المؤلف الذي تنبع أهميته وخطورته، إلى جانب هوية صاحبه، وهو الشيخ الأزهري والقاضي الشرعي، إلى «طرح قضية العلمانية للمرة الأولى في صميم الفكر العربي الإسلامي، بعد أن أصدرت الحركة العلمانية الكمالية كتيبا بررت فيه لجوءها إلى العلمنة ببعض المبررات المستمدة من مبادئ الإسلام ذاته[1]».

إن خطورة هذا العمل الذي طوره عبد الرزاق بصورة أكثر جاذبية وإثارة وارتباطا ظاهرا بأصول الإسلام، تكمن في استناده «لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حجج ومبررات دينية «شرعية» مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان الديني ذاته، وليس من منطق العلمانية الخالصة المنافية للدين. وذلك ما جعل منها قضية «مشروعة» داخل الفكر الإسلامي، بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة، من خارجه»[2].

فقد أعلن أن «محمداً ﷺ، ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا حكومة، وأنه ﷺ، لم يقم بتأسيس

(1) محمد جابر الأنصاري، «الفكر العربي وصراع الأضداد»، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1999.، ص58.

(2) المرجع نفسه، ص59.

مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها.. ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسول، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك[1]»؛ ولأن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير..

أكثر من ذلك، فهو يعتبر أن الإسلام بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيئوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة.

كما يذهب إلى أن «تلك الوحدة العربية التي وجدت زمن النبي عليه السلام لم تكن وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة والحكومة، بل لم تعد أن تكون وحدة دينية خالصة من شوائب السياسية، وحدة الإيمان والمذهب الديني، لا وحدة الدولة ومذاهب الملك[2].»

لعل مصدر المغالطة الأساسي الذي حكم أطروحة علي عبد الرازق هو خلطه وتجاهله التمييز بين بعد العصمة والنبوة في شخصية الرسول ﷺ،

(1) على عبد الرازق، «الإسلام وأصول والحكم»: دراسة ووثائق»، بقلم: محمد عمارة»، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1988، ص164.

(2) المرجع نفسه، ص179–192.

«كزعيم ديني وروحي»، والبعد التاريخي لشخصيته كزعيم سياسي[1]؛ عقد التحالفات، وقاد الحروب، وعين الولاة، ونصب القضاة، وبعث السفراء..

ورغم ذلك فقد أصر على الجزم بأن «ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعا صادقا تاما يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه. وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين، وهذه الدنيا. تلك لله، وهذه للناس، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بعد ما بين السياسية والدين[2]».

والواقع أن هذه الرؤية التي تباعد بين السياسة والدين، تباعدا يصل حد القطيعة المطلقة بينهما، إنما منشؤه ارتهان علي عبد الرازق، ومن لف لفه في الماضي والحاضر، لمنظور حدي لطبيعة العلاقة بين السياسة والدين، منظور لا يتصور هذه العلاقة إلا على أنها علاقة انفصال تام أو اتحاد مطلق!

---

(1) لقد كان الصحابة يميزون جيداً بين هذين البعدين في شخصية الرسول وحيث كانوا يفرقون بين صفته كمبلغ عن الله وبين صفته كبشر حاكم يعتريه ما يعتريه باقي البشر من صواب وخطأ، فإذا استشكل عليهم الأمر في موقف من مواقفه، عليه السلام، سألوه: أهو الوحي يا رسول الله أم هو الرأي؟ أي اجتهادك الشخصي، فإن كان الأول قالوا سمعنا واطعنا، وإن كان الثاني اجتهدوا في تمحيص ذلك الرأي، وقد ينتهوا إلى تعديله أو الإعراض عنه جملة.

(2) Burhan ghalioun, Burhan ghalioun, « Islam et politique: La modernité trahie», La découverte, 1997, p. 72.

والواقع أن رسالة الأنبياء لم تكن إلا سياسة الدنيا بالدين انطلاقا من أن منهج التشريع الإسلامي يقوم على إجمال ما يتغير، وهو هنا يستجيب لسنة التطور التاريخي وما تقتضيه من اجتهاد، وتفصيل ما لا يتغير ليضمن بذلك عنصر الثبات في الدين، ذلك أن الدين (الإسلام)، إنما هو ثبات وتغير، مطلق ونسبي، عام وخاص..

كما أن هذه الرؤية تتجاهل البعد التاريخي للعلاقة بين السياسة والدين التي تعد «علاقة تمايز «لا علاقة «انفصال وانفصام» ولا علاقة «اتحاد وتطابق وامتزاج»[1]. فضلا عن أن هذه العلاقة قد تأخذ شكل «اعتماد متبادل» أو شكل توظيف أحد أطرافها للطرف الآخر، أو شكل احتواء، أو شكل إقصاء واستبعاد أحد أطرافها للطرف الآخر.

دون أن ينفي ذلك أن هناك علاقة معيارية يمكن استنباطها من كليات الدين وفلسفته ومن مقاصد الشريعة، وهي معيارية قد تستجيب لها حيثيات التاريخ وشروطه وقد لا تستجيب، غير أن جدل الاقتراب من هذه المعيارية والابتعاد عنها تمثل عنصرا حاسما من عناصر التطور التاريخي للبشرية تقدما وارتكاسا؛ لأن الإسلام كدين إلهي يعد «مثالا»، في حين أن إقامة البشر وتطبيقاتهم للدين تعتبر «واقعا»، وستظل دائما مسافة خلف بين الواقع والمثال. وفي وجود هذه المسافة يكمن «الحافز» الذي يستحث الإنسان على المحاولة لتجاوز الواقع ليقترب أكثر فأكثر من المثال.

لكن بعد أن يشدد علي عبد الرازق على الطبيعة الروحية لزعامة الرسول وولايته ﷺ، يعود ليقر، في تناقض بين بأن هذه الولاية والزعامة،

(1) محمد عمارة في دارسته لكتاب «الإسلام وأصول الحكم»، م س، ص47.

إنما هي «حكومة نبوية»، أكثر من ذلك فإنه يقول: «لا شك في أن الحكومة النبوية فيها بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية، وآثار السلطنة والملك.. وأن سلطان النبيﷺ، بمقتضى رسالته كان سلطانا عاما، وأمره في المسلمين مطاعا، وحكمه شاملا، فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبيﷺ، ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبيﷺ، على المؤمنين»[1].

علما أن الخلافة الراشدة نفسها لا تحوز أية قداسة وإذا جاز أن نصفها بالرشد، فإنما هو رشد أخلاقي، فالخلافة الراشدة إذا ما نظرنا إليها كشكل من أشكال الحكم، ونموذج تطبيقي لقيم الإسلام في المجال السياسي لوجدنا أنها لا تعدو أن تكون إلا صورة من الصور التاريخية العديدة الممكنة..

وهي بكل تأكيد ليست النموذج الأمثل أو الوحيد من المنظور القانوني والدستوري على مستوى ضبط آليات التداول على السلطة، ولو أمعنا النظر لوجدنا أن تلك التجربة إنما استمدت عناصر نجاحها، بشكل

(1) علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، م س، ص 166. الواقع أن الدولة الإسلامية كما تجسدت في المدينة على عهد الرسول ﷺ، وخلفائه الراشدين، من حيث الشكل الدستوري، تتوافر على جميع العناصر التي تتوفر عليها كل دولة وهي الشعب (الأمة) والإقليم، والسلطة، النظام القانوني، وقد حدد دستور المدنية (الصحيفة) بشكل جلي الفئات التي تتكون منها هذه الدولة مسلمين ويهود ومشركين، حيث أشارت الصحيفة، كما سلفت الإشارة في المتن، إلى أنهم يشكلون أمة من دون الناس (أمة سياسية) كما نصت على حقوقهم وواجباتهم باعتبارهم مواطنين. أنظر: راشد الغنوشي، «الحريات العامة في الدولة الإسلامية»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1993، ص94-98.

أساسي مما اتسم به الخلفاء والمجتمع الإسلامي الأول من سمو ديني ونبل أخلاقي، في حين عاشت حالة فراغ دستوري على مستوى الآليات الحاكمة لانتقال السلطة بشكل سلمي، وهو الفراغ الذي ملأه كل خليفة وفق تصوره واجتهاده الخاص تبعا لشروط زمانه، كما تعاطت معه الجماعة الإسلامية بكونه حالة طارئة.

لقد مثلت تجربة الخلافة الراشدة وتباين آلياتها في البيعة والتولية والشورى شاهدا آخر على تباين وتمايز البعد السياسي في الإسلام عن أساسه العقيدي، ويبدو من المفيد، هاهنا، النظر إلى الخلافة الراشدة كظاهرة من ظواهر «إسلام التاريخ» وليس «إسلام الوحي» وبذلك سوف يتحرر المسلمون من جدال «الفتنة الكبرى وشبهاتها وريبها باعتبار أن إسلام التاريخ هو اجتهاد المسلمين في التاريخ، صوابا أو خطأ، وبالتالي فهو من مستوى مغاير ومباين لإسلام الوحي المجمع عليه»[1].

إن ما يؤكد أن تصور علي عبد الرازق لطبيعة الدولة في الإسلام وكذا طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في كنفها يفتقد إلى الكثير من التماسك والاتساق فضلا عن تناقضاته الكثيرة التي يصعب حصرها في هذا المجال، محاولة إقناع قارئه بأي طريق، يقول: «ولا يريبنك هذا الذي ترى أحيانا في سيرة النبيﷺ، فيبدو لك كأنه عمل حكومي، ومظهر للملك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان عليهﷺ، أن يلجأ إليها، تثبيتا للدين، وتأييدا للدعوة».

(1) محمد جابر الأنصاري، «حان الوقت لتحرير البعد السياسي في الإسلام من مأزق الإسلام السياسي الراهن»، الملحق السنوي لجريدة الحياة اللندنية، العدد 14166، ص4.

إن علي عبد الرازق يقر هنا بضرورة ووجوب هذه الوسائل لتثبيت الدين وتأييد الدعوة، ولا شك أنه يعلم أن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، كما لاشك أن هذه الوسائل اللازمة لتثبيت الدين وتأييد الدعوة ستصطبغ لا محالة بصبغة وروح هذا الدين، كما سوف تتشبع بقيمه وفلسفته إلى هذا الحد أو ذاك، وبذلك تتحدد هويتها دون أن يضفي عليها ذلك أية هالة من القداسة يجعل منها دولة دينية.

فهي دولة مدنية تاريخية يعتريها ما يعتري كل ظواهر التاريخ، وهو ما عاد وأكده علي عبد الرازق بعد صدور الحكم في حقه بقوله: «إن فكرة الكتاب الأساسية، التي حكم علي من أجلها، هي أن الإسلام لم يقرر نظاما معينا للحكومة، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظم الدولة طبقا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي نوجد فيها، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومقتضيات الزمن[1]، أكثر من ذلك فإنه يقول: «لم يكن خافيا على العرب أن الله تعالى قد هيأ لهم أسباب الدولة ومهد لهم مقدماتها بل ربما كانوا قد أحسوا بذلك قبل أن يفارقهم رسول الله ﷺ[2].»

ومع أن علي عبد الرازق محق في التأكيد على أن ضرورة السلطة في الإسلام أو للإسلام لا يعني أنها جزء لا يتجزأ منه، فليس في الإسلام أمر مباشر بإقامتها، إلا أن ما تغاضى عنه هو أن عدم قيامها يأتي أو يكاد على جملة الشرائع التي جاء بها الإسلام، وبالتالي فإن الدولة أو السلطة وإن لم

(1) علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، م س، ص97.

(2) المرجع نفسه، ص185.

تكن جزءا من الإسلام، إلا أنها تمثل وظيفة أساسية لقيامه فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد، ضمن الفروع لا ضمن الأصول العقدية، وإذا أجازلنا أن نعتبرها من الكليات؟، فهي ولا ريب من الكليات الوظيفية.

وقيامها، تبعا لذلك، لا يحتاج إلى تنصيص من الشارع، على غرار سائر وظائف الحياة من أكل وشرب وغيرهما؛ لأن سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة، وإنما الذي احتاج إلى تنصيص وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها التي يمكن إجمالها في إقامة العدل وما يستوجبه من أمر بالشورى والمساواة، وإشاعة الثروة، وواجب الحسبة على الحكام، وإشاعة العلم[1].

فمع أنه ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة وصريحة أن الدعوة الإسلامية دعوة إلى إنشاء دولة أو مُلك أو إمبراطورية، إلا أن هناك بالمقابل حقيقتان لا يمكن الجدال فيهما؛ أولاهما أن القرآن المجيد تنزل متضمنا لأحكام يأمر المسلمين بالعمل بها، وأن من بين هذه الأحكام ما يتطلب وجود سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذه، كالحدود، أما ثانيهما فيتمثل في أن تنفيذ هذه الأحكام التي من بينها القيام بالجهاد والفتح... قد أفضى في المحصلة النهائية إلى تطور الدعوة الإسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع تطور واتساع عالم الإسلام الجغرافي والحضاري والفكري[2].

(1) راشد الغنوشي، «الحريات العامة في الدولة الإسلامية»، م س، ص91-92.

(2) من أحدث الدراسات العلمية التي تناولت فكر علي عبد الرازق وفق رؤية نقدية تركيبية دراسة عبد الإله بلقزيز «مقدمات إسلامية في الحداثة السياسية: علي عبد الرازق والتأصيل للنظام المدني»، ومع أن هذه الدراسة أعادت له الاعتبار وأشادت بريادته

وتبعا لذلك، فإن عبارة «فصل الدين عن الدولة» أو «فصل الدولة عن الدين» ستعني بالضرورة، في التجربة التاريخية الإسلامية، أحد أمرين أو كليهما معا: إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان الإسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام.

الأمر الذي يقتضي البدء بالتمييز بين السلطة المنفذة للأحكام الشرعية وبين الهيئة الاجتماعية المسماة: الدولة؛ ذلك الشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به التجربة التاريخية الإسلامية هو أن هناك أحكاما ينص عليها القرآن وتحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية[1].

لقد صار معروفا اليوم أن عبد الرازق، من منطلقات حزبية، أراد إجهاض مشروع الملك فؤاد الأول بإعلان نفسه خليفة للمسلمين وذلك بعد إعلان كمال أتاتورك إلغاء الخلافة الإسلامية العثمانية في تركيا، فسارع إلى طرح فكرته القائمة على اعتبار الإسلام مجرد دين لا صلة له بتدبير الحكم. وهو بهذا لم يكن أقل أيديولوجية من دعاة الإسلام السياسي المعاصرين، الذين يحولون ذلك البعد السياسي المفتوح

---

وجرأته، إلا أنها خلصت إلى أن «حجة عبد الرازق لم تكن قوية بما يكفي لتأسيس موقفه على النحو الرصين؛ إذ كان يخالطها الكثير من الارتباك، ناهيك بتناقضات لم تكن تسمح لخطابه في المسألة بالتماسك..أنظر: عبد الإله بلقزيز، «العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص140-141.

(1) محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط، ص82-83.

في الإسلام إلى مشروع خلافة إجباري وإلى إمارة للمؤمنين قسرية[1]»، أو الجماعات التكفيرية التي تمعن في استعادة نظام الخلافة بالصيغة الفلكلورية المتخلفة كما هو الأمر مع داعش وأخواتها، وهي الإستعادة التي تسيء إلى فكرتها، القائمة على الشورى والحرية والمساواة والعدل والتعاقد والفاعلية الحضارية، والتعارف أيما إساءة.

(1) محمد جابر الأنصاري، «حان الوقت لتحرير البعد السياسي في الإسلام من مأزق الإسلام السياسي الراهن»، م س، ص4.

## المبحث الثالث.. التصور الإحيائي[1] لمفهوم الدولة الإسلامية

يتمثل الخطاب الإحيائي الإسلامي مفهوم الدولة الإسلامية من منطلق أن «الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»[2].

فالحاكمية في الإسلام «مختصة بالله وحده، لا يشاركه ولا ينازعه فيها غيره، ذلك أن التوحيد، كما فسره القرآن، يستلزم أن يكون الله وحده هو المعبود بالمعنى الديني المعروف. ليس ذلك فحسب، بل يستلزم أن يكون الله وحده هو الحاكم المطاع، والآمر الناهي، والشارع بالمعنى السياسي والقانوني أيضا»[3].

---

(1) ارتبط مفهوم الإحيائية، في تعبيره عن تيار فكري وإيديولوجي طهوري إشكاليته الأساسية هوياتية تخلط بين توفيقية السياسية ونسبيتها، وتوقيفية العقيدة وإطلاقها، برضوان السيد وبوجه خاص في كتابه الموسوم: «الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية»، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 2004. لأخذ فكرة أوضح عن الإحيائية في صلتها المقارنة بالإصلاحية لدى رضوان السيد أنظر: سعيد بنسعيد العلوي، «الإصلاحية والإحيائية: قراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، مجلة رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد: 49-50، 2008، ص107-118.

(2) أبو الأعلى المودودي، «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، ص77-78. أنظر كذلك: أبو الأعلى المودودي، «الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة»، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط4، 1980، ص231.

(3) أبو الأعلى المودودي، «مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة»، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط5، 1994، ص143.

غني عن البيان أن عبارة «الحاكمية» قد اشتقت بشكل مغلوط من مقولة و«لا حكم إلا لله». المشتقة بدورها من الآية الكريم: ﴿إن الحكم إلا لله﴾ [يوسف: 40]، وهي مقولة رفعها الخوارج في وجه الإمام علي بن أبي طالب بعد أن قبل بالتحكيم في صراعه مع معاوية[1]، تم سرعان ما تلقفها الأمويون من بعدهم في سعيهم لتكريس الحكم الجبري..

ويزعم دعاة «الحاكمية» بوجه عام أن السياسة ونظام الحكم في الإسلام يعدان من أصول الدين: أي أنهما دين ووحي لا دخل لإرادة الإنسان ولا اجتهاده فيه.. وبذلك فهم «يخلطون بين أصول الدين وقواعده وعباداته: أي بين الثوابت التي حكم بها الله تعالى.. وبين شؤون الدنيا، ومنها سياسية الأمة والمجتمع سلما وحربا وعمرانا[2]»، رغم أن هذا الخلط لم يكن موجودا في معظم التراث السياسي الإسلامي[3].

ويترتب على ذلك أن القول بالحاكمية، بالشكل الذي نجده لدى الإحيائية الإسلامية، يؤدي إلى تزوير المعنى القرآني لمصطلح الحكم؛ الذي منه اشتقت لفظة الحاكمية، وحسبانه دالا على معنى النظام السياسي أو السلطة السياسية، والحال أن معظم الاستخدامات القرآنية لـ«الحكم»،

---

(1) أنظر: أحمد أمين، «ضحى الإسلام»، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004، ص237-249.

(2) أحمد شوقي الفنجري، «كيف نحكم بالإسلام دولة عصرية»، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص24. أنظر كذلك: محمد عمارة، «الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية»، القاهرة: دار الشروق، 1988، ص51.

(3) سيف الدين الآمدي، «أبكار الأفكار في أصول الدين»، تحقيق أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ط 2002، ج5، ص117-304.

يرد بمعنى القضاء والفصل في المنازعات، أو بمعنى الحكمة ورجاحة الرأي، وبالتالي لا صلة له بالخلافة أو بالنظام السياسي[1].

إن الربط الوثيق بين الدين والسياسة قد نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العام، والفقه السياسي، إلى علم الكلام؛ بحيث تصير مسألة عقدية من مسائل أصول الدين.. ومعنى ذلك أن الخطاب السياسي للإحيائية الإسلامية لم يكتف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى درجة إسباغه «طابعا قدسيا» على تلك العلاقة «لقطع الطريق على أي تساؤل حولها متقاطعا، في ذلك كما سلفت الإشارة، مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام»[2].

وجب التنبيه، هاهنا، أن الاتجاه الإحيائي لا يهدف من وراء نقده لتضخم الطلب على السياسة والدولة إلى فك الارتباط بين الدين والسياسة، والدعوة والدولة، بقدر ما يسعى إلى تكريس أولوية الدين

---

(1) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، م، س عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002م، ص242.

(2) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، م س، ص130. لابد من التأكيد أن عبد السلام ياسين،كما تمت الإشارة إلى ذلك في موضع آخر، يأخذ مسافة واضحة من الفقه السياسي الشيعي حينما يؤكد «أن نظام الحكم الإسلامي.. هو نظام الشورى مؤسسته في القمة الخلافة. وللخليفة حقوق وواجبات. حقه أن يطاع فتجتمع كلمة الأمة، وتلتف جهود الأمة. واجبه أن يخضع للشورى، واجب المسلمين أن لا يولوا أحدا أمرهم إلا عن شورى». أنظر؛ عبد السلام ياسين، «الشورى والديمقراطية»، م س، ص239.

والدعوة على السياسة والدولة، أما الوحدة بينهما فتشكل مقصدا كليا لدى زعماء هذا الاتجاه[1].

يتضح إلى أي مدى جاء هذا النص مكرسا لتراتبية هيراركية واضحة؛ فهو لا يكتفي بتأكيد السيادة المرجعية للقرآن وحاكميته التي لا يمكن الاعتراض عليها في كنف مجتمع مسلم متى ارتضى الإسلام بملء اختياره ومنتهى وعيه وأهليته.. إنما الاعتراض على اختزالها في فئة مخصوصة تصبح هي صاحبة السيادة الفعلية والكلمة الأولى، ذلك أن هذا الاتجاه يقربما لا يدع مجالا للتأويل أن «علماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن ولهم السيادة والكلمة الأولى»، وهي ليست سيادة رمزية وأخلاقية، وإنما هي في الآن نفسه «سيادة فعلية وخلقية».

أما مظاهر هذه السيادة المتمثلة في مظاهر الحكم فتؤول للحكام وفي هذا يقول عبد السلام ياسين: «ولرجال الحكم نترك مظاهر الحكم وأبهة البرتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة..» الأمر الذي يعني أن سلطة رجال الحكم لا تستمد من الأمة صاحبة السيادة، وإنما من الفئة المخصوصة صاحبة السيادة الفعلية.

وهو تفويت للسلطة يقترب من مستوى التفضل والتنازل عن شيء لا رغبة ظاهرية لهم فيه رغم أنه يقع في حوزتهم وصميم نفوذهم أو

(1) يتساءل أحد رموز هذا الاتجاه متشوفا: «أين تلك الوحدة التي تشخصت في النبوة والخلافة الراشدة حيث كان الداعي القرآني هو الآمر الناهي الممسك بالسلطان خدمة للقرآن؟» دون أدنى مراعاة لخصوصية واستثنائية التجربة السياسية النبوية. أنظر: عبد السلام ياسين، عبد السلام ياسين، «العدل: الإسلاميون والحكم»، دار الآفاق، الدار البيضاء، ط2، 2001، ص91.

بالأحرى، فهم «يتنازلون» عن سلطة يعتبرونها شكلية ولذلك فقد جرى نعتها بـ «مظاهر الحكم وأبهة البروتوكول»للإمساك بالسلطة الفعلية.. وهو ما جرى الإفصاح عنه بالقول: «لينصرفوا إلى شغلهم تحث النظر والمراقبة والتوجيه والسيادة الفعلية والخلقية» وغني عن البيان أن عبارة « لينصرفوا إلى شغلهم»، خاصة في السياق التداولي المغربي، تستبطن كل معاني التبعية والوصاية والتراتبية..[1].

وتبعا لذلك، فإن أولوية الدعوة على الدولة تجد ترجمتها، هاهنا، في أفضلية الداعية على السياسي؛ ما دام «علماء الدين» أسمى من أهل المعارف الدنيوية الذين يصفهم بـ «الفضلاء» مهما بلغت قيمة معارفهم فإنها لاتسموا إلى مستوى «علم علماء الدين»الذين لا ينبغي أن ترتبط صفة العلم إلا بهم»[2].

كما يحذرمن أن «يسرق الخبراء من خارج الدعوة المفاتيح فيصبح الأمر دولة بلا دعوة»، وذلك حينما يغدو «إشراف الدعوة على الدولة رخوا من بعيد. الأمر الذي يفيد، بمنطق المخالفة، أن إشراف الدعوة على الدولة

---

(1) أنظر: عبد السلام طويل، «العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد السلام ياسين نموذجا»، ضمن كتاب: «الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية»، تنسيق امحمد مالكي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، الجديدة، ط1، 2008، ص179-226.
أنظر كذلك:
- Burhan Ghalioun, L islamisme et la crise de l autoritarisme», Paris, numéro spécial sur Politique etreligion, dirigé par Georges Labica de larevue MM, avril 1995.

(2) المرجع نفسه، ص220.

يراد له أن يكون حديديا مستحكما يخضع فيه منطق السياسة النسبي لمنطق العقيدة المطلق وهنا يكمن مأزق الخطاب السياسي الإحيائي..

وهو الخطاب الذي يتحدث عن «الوطن الإيماني المشترك» القائم على «المواطنة القلبية[1]» و«النسب الروحي» حيث لا تكتمل جماعة المسلمين «الخارجة من محضنها التربوي الروحي في المسجد» إلا في النظام السياسي الشوري.. كما لا «يكتمل المجتمع المدني إلا في النظام السياسي الديمقراطي»، وبينما يتمثل «العامل المؤسس في النظام السياسي الشوري» في «الضمير الخلقي والنسب الروحي» فإن العامل المؤسس في النظام السياسي الديمقراطي الحقوقي القانوني هو العقلنة..»[2].

الملاحظ أن مفاهيم «الوطن الإيماني المشترك» و«المواطنة القلبية» و«النسب الروحي» تحيل كلها لمفهوم سيد قطب المركزي «جنسية المسلم عقيدته» الذي اتخذ منه عنوانا لفصل كتابه «معالم في الطريق» وفيه يؤكد أن «لا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوا في «الأمة المسلمة» في «دار الإسلام»، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهل الله..» ويواصل في نفس السياق أن «الوطن دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله.. هذا هو معنى الوطن اللائق «بالإنسان». والجنسية عقيدة ومنهاج حياة.

(1) عبد السلام طويل، «العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد السلام ياسين نموذجا»، م س، ص186.

(2) عبد السلام ياسين، « الشورى والديمقراطية»، م س، ص154.

« ليخلص إلى «أنه لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية.. وليس بعد الحق إلا الضلال..»[1].

والأهم من كل ما سبق، أن شرط الدخول في المواطنة الإيمانية والمجتمع الأخوي هو: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: 11][2]. ليتأكد بذلك أن المواطنة المؤهلة للانتماء للمجتمع الأخوي، الذي يشكل جوهر الاجتماع السياسي كما يتصوره ويدعوا إليه هذا الخطاب، إنما هي مواطنة دينية عقائدية قائمة على النسب الروحي.. وهو ما يتناقض، بشكل جلي، مع نموذج الاجتماع السياسي المنفتح والمتعدد الذي تؤسسه صحيفة المدينة[3].

---

(1) سيد قطب، «معالم في الطريق»، بيروت: دار الشروق، والدار البيضاء: دار الثقافة، ص151-161. يقارن طارق البشري في نص بليغ وعميق بين سيد قطب وسلفه حسن البنا قائلا: «إن المسافة بين فكر البنا وفكر قطب كبيرة إلى الحد الذي تبدو فيه الفجوة بينهما غير قابلة للجسر، بل إلى الحد الذي يسوغ القول فيه إن العلاقة بينهما علاقة قطيعة وانفصال؛ ففكر حسن البنا فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس بعامة، وهو فكر توثيق العرى. وفكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين. فكر حسن البنا فكر يزرع أرضا، وينثر حبا، ويسقي شجرا، وينتشر مع الشمس والهواء. أما فكر سيد قطب، فهو يحفر خندقا، ويبني قلاعا عالية الأسوار سامقة الأبراج، قلوعا ممتنعة. والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب (...) لقد تبلور الفكران، فكر الانتشار وفكر المصادمة. وقام كل على مسافة، ليؤدي الوظيفة التي ترشحها له الظروف في كل حال، وتنميها الأوضاع في كل آن»، أنظر: طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر»، م س، ص33.

(2) عبد السلام ياسين، «العدل: الإسلاميون والحكم»، م س، ص192.

(3) عبد السلام طويل، «إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر..»، مدارك، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2012، ص 127 وما بعدها.

وتبرز الملامح العقائدية لنموذج الاجتماع السياسي الذي تؤسس له وتبشر به كتابات الإحيائية الإسلامية المحدثة، أكثر ما تبرز، من خلال العلاقة القوية التي تقيمها بين مفهومي «القومة على منهاج النبوة»، و«الولاية»؛ إذ لا قومة دون «ولاية» بما هي تضافر جماعي على الجهاد، وتوحيد للجهود، وتناصر وتفاعل لصيق بالواقع..

فهي «اللحام الكلي الجامع لوحدة المؤمنين حاملي الرسالة، المخاطبين بالقرآن المتآمرين بالمعروف المتناهين عنه.. فلا التوحيد بالاقتصاد، ولا بالقوة، ولا بالقومية، ولا بقانون الدستور، وقسم الوطنية، يستجيب للمعيار القرآني، بل الولاية هي اللحمة الجامعة هي القاعدة العاطفية الإيمانية[1].» وبالتالي فإن المبدأ المؤسس والحاكم للاجتماع السياسي الإسلامي وفقا لهذا التصور مبدأ عقائدي يقوم على مفهوم «الولاية» وليس مفهوما سياسيا بندمك على مفهوم المواطنة..

(1) عبد السلام طويل، «إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر..»، م س، ص253.

## المبحث الرابع.. الدولة الإسلامية: حقيقة تاريخية أم طوبى؟

يعد مفهوم «الدولة الإسلامية» مفهوما مبتدعا حديثا؛ يعبر عن التأثر الشديد للفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث الذي يعطي للدولة مكانة استثنائية تجعل منها «المعبود الحقيقي للمجتمع»، لأنه يطابق فيها بين هويته وقيمه وروحه ونظامه وغاياته[1].

إن صفة الإسلامية في مفهوم «الدولة الإسلامية» لا تضفي، أية قداسة دينية على هذه الدولة؛ فهي ليست إسلامية من حيث هي جهاز وبنية سياسية متميزة جاء بها الإسلام.. وهي ليست إسلامية بمعنى أن السلطة معصومة وملهمة من قبل الله.. وهي ليست إسلامية بمعنى أنها تتطابق في بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج أوصى به وأقره الدين.. فهي إسلامية فقط بمعنى أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية.. أو دولة المجتمع الإسلامي التاريخي المعبرة عن مشكلاته والصادرة عن مرجعيته [2].

والحاصل أن التجربة الحضارية العربية الإسلامية قد تميزت بتساكن الدين والدولة دون أن يغير في العمق أي منهما الآخر؛ فلم تحول الدولة الإسلام لتجعل منه دين دولة، كما نجد ذلك في الإمبراطوريات القديمة وفي الدول الفاشية، كما أن الإسلام لم يحول الدولة إلى مؤسسة دينية.

هناك رأي في الفكر الإسلامي المعاصر يذهب في نقده لمفهوم الدولة الإسلامية وتوظيفه في الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر مذهبا لا يقل

(1) Ibid, p 31 - 32.

(2) برهان غليون، «نقد السياسة: الدولة والدين»، م س، ص85.

جرأة عما تم تسجيله آنفا مع النخب الحداثية العالِمة من منطلق أن مطلب إقامة «الدولة الإسلامية» عادة ما يطرح بشكل يؤدي إلى كثير من الالتباس والغموض، كما أنه يزج بالحركة الإسلامية في صراعات وم نزلقات لا تخدم قضية بناء الأمة وتأهيلها للقيام برسالتها الحضارية.

كما اعتبر أن مطلب إقامة «الدولة الإسلامية» جرد الدولة الإسلامية من طابعها التاريخي النسبي القابل للتجسد في أشكال مختلفة تتفاوت درجة تمثلها للقيم الإسلامية، ذلك أن كثيراً من الإسلاميين حينما يفكرون في الدولة الإسلامية، إنما يفكرون فيها من خلال نموذج الدولة الإسلامية على عهد الخلفاء الراشدين.

أبعد من ذلك فقد ذهب هذا الرأي إلى حد اعتبار أن مقولتي «الدولة الإسلامية» و«الخلافة الراشدة» اللتين تشكلان النموذج في التفكير السياسي للإحيائية الإسلامية المعاصرة تحتاجان إلى تحليل كما يحتاج التمثل الإسلامي لها إلى وقفة نقدية، وهو التمثل الذي جرى نعته بالطابع غير التاريخي. كما أن المماهاة بين مفهوم «الدولة الإسلامية» ودولة الخلافة الراشدة يفضي إلى نتيجة منطقية تتمثل في إخراج التجارب التاريخية للدول المختلفة التي تعاقبت على حكم العالم الإسلامي من الصفة الإسلامية رغم احتكامها للشريعة الإسلامية[1].

(1) أنظر نقداً عميقاً ومفصلًا للقول بغياب الشريعة الإسلامية بعد مرحلة الخلافة الراشدة في: طارق البشري، «هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين؟!»، ضمن كتاب «الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، م س، ص71-84.

ونظرا لأن العديد من الحركات الإسلامية حينما تطالب بإقامة الدولة الإسلامية أو تبشر بالخلافة الإسلامية على منهاج النبوة؛ فإنها لا تتجاوز مستوى الشعار العام دون أن تكلف نفسها عناء تحديد طبيعة هذه الدولة، أو شكل توزيع السلطات داخلها، وكذا العلاقة بين هذه السلطات، وأشكال الرقابة على الحاكمين، وكيفية اختيارهم، ومدة ولايتهم، والآليات الدستورية التي تمكن من تنصيبهم وعزلهم..

ولأن الإسلاميين الذين يتخذون من هذا المطلب أولوية لا يجدون تناقضا بين المطالبة بـ «إقامة الدولة الإسلامية» من جهة، وبين المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية من جهة أخرى، ومع أن تطبيق الشريعة لا يمكن تصوره إلا ضمن دولة إسلامية، كما أن تجريد الدولة من الصفة الإسلامية يجعل مطالبتها بتطبيق الشريعة أمراً غير ذي موضوع.

إلى جانب أن الإيحاء الذي يولده مطلب إقامة الدولة الإسلامية، ولو من غير قصد، هو أن الدول القائمة في العالم الإسلامي دول كافرة أو على الأقل دول علمانية، مع العلم أن الإسلام حينما يكون وصفا للفرد العيني يكون «إسلاما تكليفيا»، أما حينما يكون وصفا لمؤسسات وشخصيات اعتبارية أو معنوية كالدولة فإنه يكون «إسلاما حضاريا غير تكليفي.»

كما أن مفهوم وصفة «الإسلامية» بالمعنى المعاصر: أي كما يستخدمه «الإسلاميون» ويطلقه الخصوم على ظاهرة الحركة الإسلامية المعاصرة وعلى الدولة الإسلامية مفهوم حديث[1].

(1) محمد يتيم، «الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي»، م س، ص36-49.

غير أن رأيا آخر من داخل المذهبية الإسلامية، رغم وعيه بهذه الطبيعة المركبة لمفهوم «الدولة الإسلامية»، إلا أنه يصر على التأكيد بأن إسلامية الدولة، لا تتحدد بالنظر إلى الهوية الإسلامية للمتعاقدين على إقامتها، وإنما تتحدد، بشكل أساسي، بالنظر إلى المرجعية الإسلامية الحاكمة لها؛ وتفسير ذلك أن هذه «الدولة» إنما قامت لحراسة الدين وسياسة الدنيا به..

فكانت، بذلك، إنجازا مدنيا أقامه البشر، وإسلاميا؛ لأن حاكميتها هي شريعة الله.. إنها ليست الدين الخالص، ولا الوضع الإلهي الذي لا مجال فيه لاجتهادات الناس.. وليست أيضا، الإنجاز البشري الذي لا علاقة له بـ«الدين».. إنها دولة: مدنية وإسلامية في ذات الوقت».

فمع أنها قامت بالشورى والبيعة والاختيار البشري، إلا أنها اختارت أن يتم كل ذلك في كنف المرجعية الإسلامية العامة التي ارتضتها مرجعية لسياستها؛ فهي بهذا «اجتهاد بشري محكوم بمرجعية الدين الذي هو وضع إلهي، وذلك نمط في علاقة الدين بالدولة لم يسبق له نظير في تاريخ الحضارات السابقة والمغايرة لحضارة الإسلام»[1].

إن التشديد على غياب نظرية قرآنية حول الدولة والسياسة لا يستهدف التشكيك في شمولية الإسلام كما قد يعتقد الكثير من المتحمسين لاستعادة مشروع «الدولة الإسلامية»، بل على العكس من ذلك تماما، يذهب إلى أن «رسالة العرب في الإسلام كانت أكبر من بناء

(1) محمد عمارة، «الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين»، م س، ص37-38.

الدولة بكثير.. كانت رسالة التضحية الكلية والدائمة في كفاح لا يكل من أجل العقيدة ورفع راية الإيمان والدين الصحيح».

أما السبب في ذلك فيكمن في أن القرآن لو قدم أية نظرية في هذا الشأن «لأخضع الدين للدولة، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايته، ولكانت النتيجة تأسيس الدولة الإلهية والثيوقراطية بالمعنى الحرفي للكلمة على الأرض، ومن ثم انتفاء الحاجة للبحث والحساب ويوم الدين. ولو حصل ذلك لكان محمدا جابيا ولم يكن هاديا»[1].

(1) برهان غليون، «نقد السياسة: الدولة والدين»، م س، ص59.

## المبحث الخامس.. على سبيل الختم:

الحاصل أن الدولة الإسلامية نظام سياسي واجتماعي تتحدد هويته من خلال الالتزام بمرجعية النصوص المؤسسة كتابا وسنة بوصفها المصدر الأعلى للتشريع، والالتزام بالشورى مصدرًا للشرعية انطلاقا من اعتبار الأمة مصدر السيادة؛ منها يستمد الحكم كما الحاكم شرعيتهما.

فكلما اقتربت الدولة من الشريعة ومن الديمقراطية كلما كان حظها من الإسلام أكبر فتتعزز، تبعا لذلك، مشروعيتها، وكلما ابتعدت عنهما وأعرضت كلما وهنت صلتها بالإسلام واهتزت مشروعيتها كذلك.

ومن فضائل هذا الدين الخالد، أن التكليفات منوطة بتقدير رحيم وقاصد للممكنات الذاتية والموضوعية للأفراد، والممكنات التاريخية والحضارية للأمة والجماعة؛ مصداقا لقوله ﷺ: «ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فانتهوا عنه.»

لقد تحسس الفقه الإسلامي طويلا وتحفظ، بعد آماد متطاولة من الجمود والركود الحضاري، على منظومة القيم الحديثة للحضارة الغربية، بل وعلى منجزاتها التكنولوجية؛ أجهزة ومعدات مستحدثة خادمة للإنسان، بفعل الأثر النفسي الذي أحدثه النموذج التحديثي الجارف الذي قدم إلينا في ركاب الاستعمار.

ومن ضمن ما تحفظ عليه وتردد طويلا في تمثله واستيعابه منظومة القيم السياسية الحديثة وفي مقدمتها الديمقراطية والنظام الديمقراطي، إلى أن وقر في وعيه التاريخي أن الديمقراطية كنظام وآلية للحكم وتدبير

للشأن العام للجماعات لا تتضمن أي تطاول على حاكمية الله في كونه، وأن لها سندا قويا في منظومة قيمنا الإسلامية. وأنها لا تعدو أن تكون جملة من الترتيبات والإجراءات والتدابير مقصدها الأساسي الحيلولة دون الإستحواد والفساد في تدبير الشأن العام للجماعة والحرص على نجاعته وفاعليته، كما أنها تضمن أن لا يستبد الفرد بالقرار الذي يخص الجماعة، وتعمل على تكييف الصراع حول السلطة بالطرق السلمية درءا للفتنة والاحتراب المدمر الذي عانت منه الأمة في مهدها. وذلك بناء على إرادة الأمة واختيارها الحر، وهو عين ما تستبطنه الشورى وتدعوا إليه. كما أن هذه الإجراءات والترتيبات تعد، في عمومها، اجتهادا بشريا يمثل أرقى ما توصلت إليه المجتمعات البشرية من ترتيب في هذا الشأن.

ولأن الإسلام جاء بالشورى نظاما لحياة المسلمين تكتنفها في خصوص وعموم أمرها مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:38] بحيث أن كل ما يخص الجماعة ينبغي أن لا ينفرد به شخص أو مجموعة دونها، أو دون تفويض منها، فإن مجال اللقاء ينفتح فسيحا بين الشورى باعتبارها مقوما أصيلا من مقومات النظام السياسي الإسلامي، والديمقراطية باعتبارها أساس النظام السياسي الحديث.

إلا أن للشورى ضوابط أخلاقية ثابتة نصت عليها الشريعة تجعلها تتحرك في دائرة أخلاقية إنسانية، وليس في دائرة مصلحية ضيقة؛ فبينما تتخذ الديمقراطيات الوضعية من المصلحة الوطنية المعيار الأسنى والمحدد الحاسم في القرار، فيكون القرار، مهما كان جائرا في حق الآخرين، ديمقراطيا وبالتالي مشروعا ما دام قد اتُّخذ بشكل ديمقراطي من قبل مؤسسات منتخبة ديمقراطيًّا، فإن الشورى تظل، من الوجهة

المبدئية والمعيارية على الأقل، ملتزمة بضوابط ومعايير أخلاقية إنسانية تكيف المصالح الوطنية على ضوئها وليس العكس. والمؤمل أن يتم التلاقح والتفاعل بين المنظومتين والمرجعيتين لتغتني كل واحدة بنظيرتها.

ومن ألطاف الله ان المملكة المغربية تمثل نموذجا حيا وملهما لهذا المسار الذي ينطلق من حقيقة ان الخلافة تعد دستوريا قائمة من خلال إمارة المؤمنين بناء على بيعة شرعية مكتملة الركان؛ بمقتضاها يغدو التعاقد الدستوري الحديث بمثابة امتداد عصري لتعاقد تاريخي أصلي يتمثل في عقد البيعة في استلهامه لروح ومرجعية صحيفة مدينة النبي ﷺ التي تأسس على إثرها اول اجتماع سياسي إسلامي بمضامين دستورية إنسانية منفتحة اعتبرت بنودها أن المسلمين واليهود يشكلون أمة من دون الناس.

# المحتويات

المبحث الأول. الخلافة الإسلامية: السياق، والمفهوم، والخصائص ..... 5
المبحث الثاني. الخلافة الإسلامية بين دعاتها ومنكريها ..... 10
المبحث الثالث. التصور الإحيائي لمفهوم الدولة الإسلامية ..... 20
المبحث الرابع. الدولة الإسلامية: حقيقة تاريخية أم طوبى؟ ..... 28
المبحث الخامس. على سبيل الختم ..... 33